

**LIBERTÀ E RICONOSCIMENTO  
 UNA RIFLESSIONE A PARTIRE  
 DALL'INTERROGATIVO SUL RAPPORTO  
 TRA LIBERTÀ E VIOLENZA**

I dibattiti seguiti agli attentati terroristici di questi ultimi tempi e ai fatti di guerra oggi diffusi in tante parti del mondo rimettono al centro la riflessione sulla libertà e lasciano emergere come in Europa, pur con accenti diversi, la parola libertà rinvia immediatamente all'idea di incondizionatezza cui ogni azione umana viene commisurata. Se la spontaneità della libertà non si mette in questione, la libertà mette però in questione se stessa perché porta in sé la finitezza della sua incondizionatezza che si rivela sia nell'esperienza che faccio di non essere libero di essere libero e di non poter fare tutto ciò che voglio, né di poter disfare ciò che ho fatto, sia in quella della conflittualità sociale che le libertà sovrane generano limitandosi di fatto.

**Libertà, violenza, creazione**

Una delle principali acquisizioni della modernità, frutto dell'interessante e complesso intreccio di cristianesimo e spirito laico, è l'idea secondo cui la libertà è caratteristica fondamentale della condizione umana.

La libertà non si vede, ma si vive. Essa non ha le sue radici nel soggetto<sup>1</sup> che pure è l'*auctor* del suo atto fenomenico, ma in un rapporto di trascendenza/gettatezza che lo costituisce in ciò che è e che va al di là di lui stesso e della sua ipseità: così ogni rappresentazione o definizione che la riguardi appare a essa inadeguata. L'agire, individuale e cooperativo del quale è espressione rilevante il pensare, ne è lo spazio storico di manifestazione.

La correlazione tra il fenomeno storico della libertà e il fenomeno storico della violenza e la domanda sulla possibilità che la libertà effettiva ha di

---

<sup>1</sup> «Soggetto» è colui che «e-siste». Cf. R. TOMMASI, *La fragilità dell'esistenza umana*, in G. DEL MISSIER (cur.), *Vulnerabile e preziosa. Riflessioni sulla famiglia in situazione di fragilità*, EMP-FTTR, Padova 2014, 187-223.

lasciarsi o non lasciarsi irretire dalla violenza gettano una luce interessante su tutta la questione sollevata dalla libertà stessa. Non si può infatti non notare che la violenza nelle sue diversificate forme è dovunque e ciò pone la questione se l'essere non sia male e suscita la speranza che la violenza non sia una fatalità ineluttabile<sup>2</sup>. Da un lato infatti l'esegesi della storia dell'umanità sembra attestare un nesso inscindibile tra libertà e violenza riconducibile alla stretta connessione di libertà e volontà di potenza messa in luce soprattutto dalla modernità col progressivo e ambivalente dominio della tecnica che la caratterizza, dall'altro l'umanità attuale, trovandosi nel travaglio della cosiddetta condizione postmoderna, intende in qualche modo prendere criticamente le distanze dalla moderna volontà di potenza nella consapevolezza che questa – a causa del suo oltranzismo (il volere sempre di più, un volere niente altro che se stessi e, dunque, un non volere l'altro da sé a oltranza) – costituisce il pericolo. Di fronte a ciò siamo stimolati a riflettere sul senso della libertà nella società plurale e multiculturale, la quale, se si tratta di pluralità di volontà di potenza a oltranza, diventa sempre meno plurale e sempre più conflittuale.

Si tratta dunque di precisare perché la libertà diventa violenta e fino a che punto le sue espressioni possono o non possono liberarsi da questo destino. Il che significa chiederci se e come potremo sganciarci dall'oltranzismo della volontà di potenza. Ogni volere infatti finisce per ricadere nella logica della potenza. Il gesto di Heidegger, che nella famosa intervista pubblicata dallo *Spiegel* nel 1976 accennava, in relazione a una ipotetica salvezza dal nichilismo della quale è il primo a disperare, al fatto che «Ormai solo un dio ci può salvare!», se da un lato sembra un grido da disperati, dall'altro implica anche che si è cominciato a disperare delle capacità salvifiche della volontà di potenza, e che proprio per questo ci si rivolge a un «dio». Il semplice accennare a «un dio» in tale emergenza apre uno spiraglio, una fenditura: se «un dio» potrà mai fare qualcosa per la salvezza dell'uomo, allora si può sostenere che ciò non avverrà a partire da una volontà che vuole sempre di più. Un dio che salva, in questo senso, non può cioè essere pensato come onnipotente nel senso della volontà di potenza: se così fosse egli annullerebbe la libertà degli uomini diventandone l'antagonista. Come paradossalmente enunciato da Kierkegaard (che in questo si differenzia da Leibniz, ma forse è più vicino di quanto non si pensi a Tommaso) la vera onnipotenza di Dio sta nel *non volere* che tutto sia sottoposto al proprio volere, nel volere che ci sia della libertà fuori di lui, dunque nell'autolimitazione della propria signoria universale.

---

<sup>2</sup> Cf. P. GILBERT, *Violenza e compassione. Saggio sull'autenticità dell'essere*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2015.

Si tratta di un non volere che vuole il bene della creatura, un non volere che ne vuole anzitutto l’alterità, presupposto di ogni amore. Infatti non c’è amore senza reciproco riconoscimento, senza libertà, sia in cielo che in terra. La creazione, in quanto libera produzione di libertà altra dal creatore, deve essere salvaguardata da ogni forma riduttiva dell’alterità creata. Qui traluce la traccia di una possibile intesa tra le istanze del pensiero postmoderno e la concezione cristiana di Dio che può essere colta se si fa attenzione al fatto che la libertà ha a che fare con un «lasciar essere» il diverso accanto a sé, intrinseco alla «cura» per lui, senza dovere a lui assimilarsi o lasciarsi a lui assimilare.

### Le forme della libertà in esercizio

Tutti gli elementi sin qui evocati trovano il loro spazio di comprensione entro un’analisi della libertà sorpresa nel dinamismo del suo effettivo esercizio nell’esperienza umana. In essa appare che la libertà si dà solo al plurale, cioè come evento circolare, mediato dall’insufficienza di ogni significato a dirne l’esistenza intera. In quest’ottica essa può essere pensata a partire da tre forme tra loro correlate<sup>3</sup>.

*Autodeterminazione.* L’idea di libertà cui è connesso il senso dell’agire umano è l’autodeterminazione (o autonomia). Lo spazio della libertà si apre laddove non vi è eterodeterminazione e un certo agire è in grado di iniziare, di autoconfigurarsi e di dirigere se stesso. L’essere-in-grado-di (ovvero la capacità di decidere di sé) è dunque la prima categoria intrinseca all’agire in quanto libero. Il che significa riconoscere che il carattere della libertà è l’incominciare: essa appare anzitutto come l’esercizio di un potere che traccia il confine tra ciò che dipende dal soggetto e ciò che non vi dipende e che esige l’energia di un’attività sciolta da ogni antecedente, dotata di cominciamento originario, attuantesi come pura iniziativa. La scelta dunque, primo lineamento fenomenologico della libertà, non ne è il costitutivo ontologico, bensì l’espressione come suo esercizio nel contesto determinato dell’esperienza e dal determinismo connesso alla corporeità. Scegliere significa che l’automotivazione trascendentale si autodetermina in relazione ai contenuti categoriali dell’esperienza, dando luogo a un suo esercizio specificato. Ma la considerazione della libertà come potere è anche il crinale del suo abisso: alla base del suo esercizio abita cioè una opzione fondamentale quanto al suo orientamento che o si volge alla pre-

---

<sup>3</sup> Cf. F. BOTTURI, *L’ontologia dialettica della libertà*, in Id. (cur.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Vita e Pensiero, Milano 2002, 124-147.

sunzione della sua autosufficienza o all'umiltà della sua relazione, ovvero tra l'inquietudine dell'infinità astratta del puro volere e la pazienza della sua elaborazione trasformatrice.

*Autorealizzazione.* La questione della scelta è così indisgiungibile dalla questione del bene, in quanto tramite la scelta la libertà risulta vincolata a un rapporto di convenienza/sconvenienza con le proprie possibilità («autorealizzazione», da intendersi in senso ontologico e non meramente psicologico). Se dal punto di vista della forma, cioè dell'energia e del potere, la scelta è e non può non essere in-dipendente e ir-responsabile, dal punto di vista del contenuto la libertà non può non fare i conti con gli effetti della scelta quanto alla realizzazione di se stessa e, per questo tramite, quanto allo stato ontologico/relazionale del soggetto. A questo livello la libertà è tale in quanto opera in dipendenza da altro da se stessa, accoglie cioè l'appello della convenienza e aderisce all'attrazione della soddisfazione possibile, in quanto è finalizzata a un contenuto dotato di una beneficità significativa per sé e dunque per la totalità antropologica cui esso appartiene. Si tratta, in ultima analisi, del bene – giustizia il cui significato fondamentale, collocato nell'orizzonte del bene comune, è la pace (dove non c'è pace tutti gli altri beni sono minacciati e svaniscono, con la pace si sviluppano e proliferano), ovvero ciò che è altro dalla violenza. Per questo suo aspetto la libertà è libertà dall'indigenza e libertà per la soddisfazione, in sintesi è libertà di liberazione che consiste nel lasciarsi attrarre da un bene altro. Dunque è essenzialmente responsoriale.

Quando parliamo di autodeterminazione e autorealizzazione si tratta di due forme di libertà che costituiscono due aspetti contrari dell'unica libertà, veramente distinti e veramente uniti, ovvero impossibilitati a stare separatamente: un potere di scelta senza contenuto resterebbe indeterminato, nel senso che senza la finalità del bene e l'attrazione del conveniente non sarebbe in grado di determinarsi; a sua volta un contenuto di bene attraente che non fosse oggetto di scelta, anche se per sé soddisfacente, non sarebbe liberante, perché non sarebbe la soddisfazione di un soggetto che decide di sé. Tra i due aspetti esiste in concreto una infrangibile circolarità: attraverso il nodo antropologico di giudizio e desiderio la scelta ha il potere di attuare la convenienza e la convenienza muove e guida la scelta verso il bene. In tutto ciò l'autorealizzazione si distingue dall'autodeterminazione sul versante del tempo. Peculiare della libera autodeterminazione è infatti l'istantaneità, nel senso che la sua struttura di indipendenza la sottrae al flusso temporale e la pone come inizio assoluto; il movimento dell'autorealizzazione come tale invece implica una storia, un processo della libertà, impensabile se si limita la libertà alla puntualità, all'attimalità della scelta. Emerge qui la componente «drammatica» della libertà, dove il tempo si intreccia all'opera e dove prendono rilievo le categorie

di prova, responsabilità, rischio e avventura. Il fine generale della libertà è infatti di affermarsi come libertà, sottraendosi alla dipendenza del non-libero e assumendolo o trasformandolo con l'assegnargli un significato in rapporto alla libertà stessa. In tal modo il bene mostra di essere la verità del potere della scelta, così come questo ne costituisce l'energia di realizzazione. Ed è qui che la libertà è in simbiosi inevitabile con la necessità. Infatti l'effetto liberatorio e quindi attivante che un bene raggiunto produce, dipende dal momento passivo dell'obbedienza della scelta a ciò che è in grado di determinare il beneficio: la libertà è in grado di assumere la sua indigenza e la sua esigenza, ma non di determinarne essenzialmente la fisionomia (la complessa ambivalenza dell'amore può essere un buon esempio della condizione generale della libertà finita: in amore infatti la libertà è proporzionale alla sua dipendenza da altri).

*Relazionalità.* Così anche l'autorealizzazione non è dotata di un'autosufficienza che ne faccia il momento conclusivo del processo della libertà, ma è presa in un movimento che la porta oltre se stessa. Se infatti il soggetto fosse il fine dei fini allora tutto dovrebbe diventare suo mezzo e la libertà precipiterebbe in una conflittualità universale (e questo conflitto come forma originaria del rapporto tra uomini è forse il problema principale dell'antropologia moderna). Una tale distruttiva contraddizione può essere superata solo se il perseguitamento del bene di una libertà fosse anche, in certa misura, a beneficio della libertà d'altri, il che significa che la libertà dovrebbe avere una intrinseca dimensione relazionale. Emerge qui il bisogno che la libertà ha dell'altra libertà. Un agente libero in quanto libero ha bisogno del riconoscimento da parte di un'altra libertà e questo rappresenta una relazione dinamica, riscontrabile a un triplice, progressivo livello: quello dell'ontologia della partecipazione, quello del riconoscimento passivo e attivo e quello della massima gratificazione (nel riconoscimento tra gli uomini avviene infatti la dilatazione dell'esistenza di chi riconosce e di chi è riconosciuto e questo è il paradigma di ciò cui il soggetto aspira con tutto se stesso). Dunque la libertà ha bisogno strutturalmente e intrinsecamente della libertà di altri, bisogno per la sua attivazione originaria e per la sua continua riattivazione, attivazione e riattivazione che muovono dalla chiamata dell'altro nella sua effettività e dall'apertura ad accoglierlo. Il che equivale a dire che l'uomo esiste per il riconoscimento che riceve e sa ricevere e per quello che sa offrire *dall'* e *all'*altro uomo/donna e *dal* e *al* mondo: di qui il valore positivo del principio che la relazione delle libertà comporta, che rende comprensibile il senso del dono e della reciprocità e mostra come la generatività sia la caratteristica centrale della libertà.

Quanto stiamo dicendo implica la valenza sociale della libertà e dice dell'importanza della dimensione giuridica e contrattuale che la caratteriz-

zano in ordine al benessere. Il contratto infatti – che regola ad esempio la coappartenenza a una famiglia, allo stato, a una istituzione sociale – nasce dalla coscienza di essere libero e insieme responsabile dei propri atti vivendo in uno spazio e una durata comuni. Esso non ha senso senza l'accettazione di connettersi liberamente l'uno all'altro in un istante a partire dal quale la durata di ciascuno assumerà un orientamento nuovo in unione con la durata degli altri. Le libertà, che a seguito della stipula del contratto prendono coscienza di se stesse e dei loro limiti responsabili, fanno allora sorgere ciò che è un tempo veramente umano, il tempo di una creatività progressiva che si realizza grazie all'appoggio mutuo dei contraenti. Il diritto nasce allora dalla libertà di cui costituisce la prima espressione in un ordine – antidoto alla violenza – che sembrava essere di necessità, ma che non riguarda una necessità fisica bensì una necessità che si media con la libertà nel momento in cui, sottoscrivendo un contratto, le libertà accettano di entrare in un futuro che sfuggirà alla loro sola creatività individuale. La libertà che sottoscrive un contratto non è più libera di fare qualsiasi cosa comunque, in qualunque momento. Potendo tuttavia operare con altri contraenti, essa potrà agire più che se restasse sola. La libertà si incarna e si dona allora una figura sociale che la demoltiplica, una visibilità a cui l'altro potrà riferirsi senza alienarsi malgrado essa, dandosi al contrario anch'egli nuove opportunità di vita. La libertà personale si riconosce rinnovata in questa figura sociale. La libertà sovrana, dunque, si impegna inevitabilmente nel contingente e con gli altri, il che comporta una purificazione delle nostre rappresentazioni della sua autodeterminazione e autorealizzazione in forma di totale indipendenza. La fenomenologia consente, venendo in aiuto al procedimento trascendentale e confrontandosi con la pratica della libertà, di non misconoscere questo suo carattere relazionale e fin nella sua origine, il che permette di non creare un abisso tra la libertà trascendentale unita in sé e la libertà reale impegnata fuori di sé, un abisso che si interpreterebbe come una caduta.

Le tre forme in cui è pensata la libertà stanno dunque in una correlazione originaria. La libertà come relazione gratuita non è fine a se stessa, ma è in funzione dell'attivazione della capacità di scelta ed è fonte dell'esperienza del bene, così che la libertà di relazione rifluisce sulle altre due forme della libertà completandone l'organismo. Ma tale completamento, in realtà, evidenzia ciò che sta a capo dell'intero processo esperienziale della libertà: secondo l'ordine genetico infatti è dalla libertà di relazione che promanano le altre due forme dell'essere libero. L'organismo della libertà deve essere pensato dunque come circolazione di forme che ruotano attorno al centro dell'autopossesso riflessivo e motivante della libertà fondamentale: questo nucleo originario e segreto ha la sua (geneticamente) prima forma espressiva nella relazione di libertà, in cui la libertà è come

risvegliata al suo esercizio, cioè attivata nella sua capacità di scelta («autodeterminazione») e sollecitata dall'esperienza paradigmatica del bene della relazione a cercare il bene («autorealizzazione»). In tutto questo il cammino della libertà non va concepito irenisticamente perché nel suo percorso storico dove si attua l'inscindibile intreccio di libertà-verità<sup>4</sup> ha sempre un carattere drammatico e di prova dove fragilità, rischio e problematicità ne caratterizzano l'esperienza.

Circa l'idea-questione da cui siamo partiti, quella della incondizionatezza della libertà, possiamo riconoscere che in realtà la libertà si scopre sociale per necessità pratica o per la sua stessa effettività, in maniera immanente e non in modo accessorio come se in questo accadesse una sorta di abbandono della sua purezza teorica. Nel senso che la libertà sovrana, in quanto «è libero solo chi dà libertà agli altri»<sup>5</sup>, si impegna inevitabilmente nel contingente e con l'altro. Il che comporta che dobbiamo convertire le nostre rappresentazioni della sua sovranità in forma di indipendenza riconoscendo il carattere relazionale della libertà nella e fin dalla sua origine. Se è dunque impossibile realizzare pienamente l'idea di una sovrana incondizionatezza della libertà bisogna tuttavia dire che qualsiasi tentativo di porvi un limite esterno è destinato a rivelarsi infruttuoso se contemporaneamente, tenendo conto che sono da evitare sia l'anarchia sociale che attenta al bene comune sia il potere dispotico che lede la libertà dei cittadini, non si imbocca la strada di una *paideia*, di una educazione, che faccia capo alla consapevolezza e responsabilità personali e aiuti a comprendere come spetta anzitutto a noi stessi – nell'esercizio effettivo della relazione ad altri – darci quel limite ed essere capaci di quella prudenza e di quella accoglienza che sono la dimora e la custodia del rispetto, del riconoscimento e della cura dell'altro: in una parola, della libertà e sacralità della sua vita.

ROBERTO TOMMASI  
*preside e*  
*docente ordinario di Filosofia*  
*Facoltà teologica del Triveneto*

<sup>4</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Dell'essenza della verità*, in Id., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987. Si vedano anche R. TOMMASI, *La co-appartenenza di verità e libertà in «Sein und Zeit» di Martin Heidegger*, in *Studia patavina* 54 (2007) 163-188; Id., *Radici antropologiche della libertà religiosa*, in *Credere oggi* 6/2012 in partic. 45-47.

<sup>5</sup> V. SOLOV'EV, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, in Id., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Milano 1998, 34.